信仰与宗教

传统中国社会的“灾难信仰制度”与秘密教门的“灾难神话”

曹新宇

[摘要] 研究者目前倾向从“小传统”和“草根社会”等概念出发，分析明清秘密教门的历史与信仰，然而对明清教门的信仰的理解，离不开宏观的制度性思考。因此，从明清秘密教门核心的“灾难神话”出发，体察它在整个传统社会信仰制度中的位置，可能会有助于我们分析明清教门在传统社会中的生存土壤和活动逻辑。

[关键词] 灾难信仰　灾难神话　灾难制度　民间教门

[中图分类号] K207　[文献标识码] A　[文章编号] 1002- 8587 (2003) - 02- 0080- 09

The Disaster Belief System of Chinese Traditional Society and the Disaster Myth of Ming- Qing Sects

It is popular that scholars focus their attention on the conceptual tool as little tradition and Grass- root society to analysis the history and belief of the Ming- Qing sects. But it is also true that without a greater institutional scope a better and fully understanding of the belief system of Ming- Qing Sects would be almost impossible. Therefore, positioning the Disaster Myth that is central to the sect beliefs into proper and grander institutional context could be helpful for us to analysis how come the sects could survive its harsh environmentand what the logic of their religious traits could be.

传统中国基层社会的信仰心态一直是民族学、社会学、历史学界关注的一个重要问题。中国历史上的国家灾异制度、基层社会的“祈报”信仰、祭祀体系，都成了研究者着手分析这个问题的切入点。今天的学术界注意“国家——社会”二元对立现象，社会史研究也受到了不小的影响，追求类似的历史研究范式也似乎成了其中的一个潮流。“国家——社会”二元对立图示，可能会帮助我们意识到“民间信仰”和“国家信仰”冲突的一面；但对文化制度相互认同的一面，特别是意识形态规定性的一面，却容易在“二元图示”中被忽略。因此，本文选取了“灾难信仰”这个概念，以便把国家制度所垄断的“灾异”信仰和基层社会的“祈报”信仰统一考察。

一、国家灾难信仰制度的确立

中国地处欧亚大陆的东部，属于大陆性季风气候，历史上一直是个自然灾害频仍的国家。加上近代交通革命之前的陆路粮食运输不便，持久性大面积的自然灾害发生后往往救济乏术，多成惨剧。即使到了 18 世纪，整个中国经济和农业技术都有很大的进步，仓储、商业运输也多有局部的突破①，但重大的农业灾害对传统农业社会的地域性影响仍然是灾难性的。由于中国早期历史上就有比较发达的国家形态，所以灾难救援也从一开始就具有浓重的

[收稿日期] 2002- 12- 15

[作者简介] 曹新宇 (1974—)，男，中国人民大学清史研究所讲师；北京 100872

国家职能色彩。同欧洲早期国家相比，中国很早就形成一整套完备的救荒制度，长期以来对整个社会的灾难信仰心态有着深刻的影响。

《周礼·大司徒》所记“十二荒政”中，最反映灾难信仰的是“索鬼神”一条[②]。郑玄注云：“谓凶年祷祈，搜索鬼神而祷祈之”。贾公彦疏：“是求废祀而修之……即云汉之诗‘靡神不举’是也。” 《云汉》篇出《诗经·大雅》[③]，记先秦时期周王主持的旱灾期间的祭礼，此在《左传》庄公二十五年中亦有旁证，可以确定为先秦古礼。十二荒政中提到的“索鬼神”之礼就像《诗经》描述的祭祀一样，无神不祀，牺牲不惜，生怕得罪了哪一位神祇。当然这也透露出另外的一层信息，太平无事时可能祭祀的神祇就会少些，否则怎么会有逢灾时“靡神不举”的情况呢？《云汉》述周王雩礼，涉及向神祇祈祷的句子有：

> 后稷不克，上帝不临……群公先正，则不我助……父母先祖，胡宁忍予。

后稷是周王始祖，配天享祀，他的德行功业通过历代周王先祖传给后代的王，这是传统中国文化中大家熟悉的神圣传承系统。但除此之外，旱灾时祭祀的“群公先正”是值得注意的另一个“神圣系统”。朱熹注：“群公先正，《月令》所谓雩祭百辟卿士之有益于民者，以祈谷实者也”。[④]《礼记·月令》谓：“大雩帝，用盛乐，乃命百县雩祀百辟卿士有益于民者”。显然，这里的“群公先正”是周王祖先系统以外但有益于民的“神祇”，所以才有“靡神不举”“靡神不宗”等语。该篇还提到周人在旱灾时各种官员应有的礼制：

> 鞫哉庶正，疚哉冢宰；趣马师氏，膳夫左右；靡人不周，无不能止。
>
> 大夫君子，昭假无赢；大命近止，无弃尔成；何求为我，以戾庶正。

可见周王需要向神圣表明，众官无不恪尽职守，竭诚祈祷，虽今死亡将至，祈祷之礼也不敢前功尽弃，唯请昊天上帝不要因我一人之故，降罪众人。

上述先秦雩礼中的两个特征是耐人寻味的：第一，大的灾难面前[⑤]，王室的祭祀神祇中制度性地出现其他系统的神祇。也就是说，灾难面前，王室先祖系统之外的文化英雄[⑥]的神格地位会得到广泛认可。第二，灾难面前，周王需要以国家总代表的身份“承担”对天灾的责任和义务，但同时，他也会制度性地检查官僚机构的情况，这说明王官体制作为王的政治助手也对天灾有一定的责任。

这种早期国家的灾难信仰制度背后有清晰的权力逻辑：天命因为周王的先祖的德行归属了周室，王通过祭祀来肯定昊天上帝对先祖的眷顾，而其他神祇（早期文化英雄）的神圣地位都要因此而下降，决不允许配天。但这种权力的集中制度有一个技术上的弱点：因为垄断神权的同时，天命的责任也全部落到了垄断者肩上。当大灾发生，危及到整个社会的时候，王从先祖那里继承来的“天命”意义也自然会受到挑战。这时候除了“薄征”、“缓刑”、“舍禁”、“去几”等等减轻行政压力、促进货物流通的手段外，在文化上还需要检讨官制、再将祖先神圣系统之外的神祇暂时请来，和天帝、先祖一起祭祀，竭诚而祷；即使不效，祈祷之礼也不敢前功尽弃。但到底也没忘了维护王室对神圣权力垄断地位，末了还说“何求为我，以戾庶正”——虽然已到了无神不祭的地步，还表示感应上天的只有自己。

这种文化制度很显然是用来弥补王权国家垄断神权时的技术缺憾的，从文化功能上来说，祈祷有验，无疑会巩固整个社会对王室的天命信仰；纵使无效，“索鬼神”而祭的方式也可以凝聚人心。同时，灾难和人事关联的信仰还便于将注意力转移到人事、职官的方面，大可借此整顿政治。

战国秦汉以降，五行、占易思想发达，灾难信仰制度屡有损益，形成由五行思想和易传思想编织起来的更为精致繁琐的灾异制度。但其解决灾难信仰制度的核心观念基本上没有变化[⑦]。《宋会要辑稿》中记北宋景德元年七月，宋真宗曰：

> 近颇亢旱，有西州入贡胡僧，自言咒龙祈雨，朕今于精舍中试其术，果有符应。事虽不经，然为民救旱，亦无避也。

据姜伯勤先生的考证，宋真宗用的是祆教的僧侣[⑧]，故有“事虽不经”等语。可见经历了汉、魏、隋、唐佛道二教信仰影响之后的北宋时代，灾难信仰制度的精神还是没有变化。

灾难面前，其他系统的神祇还是可以被国家祭祀制度暂时接受的。

二、灾难信仰制度的影响

灾难信仰制度是传统国家一种用文化制度弥缝技术不足的策略，它促成了代表君权的神祇和其他神圣的多神并存格局。这一格局对中国历史上的灾难信仰心态和信仰制度产生了深刻的影响。

（一）迎赛制度的出现

以灾难为中心周期性地释放其他系统的神祇力量，势必会给后者留出一定的生存空间。这种特殊空间在基层社会表现为乡民以神庙系统为中心的祈赛式信仰制度。

据宋人的看法，赛社的雏形是“蜡”。[9]《礼记·杂记》：“子贡观于蜡，孔子曰：‘赐也，乐乎’？对曰：‘一国之人，皆若狂。赐未知其乐也’。子曰：‘百日之蜡，一日之泽，非尔所知也’”。郑玄注其为岁十二月终，索鬼神而祭祀，则党正以礼，属民而饮酒，劳农而休息之，使之燕乐，是君之泽也[10]。乡人劳作一年，一日保赛，祈祀宴乐，自然举国若狂。但这也是君主恩泽所允许的众神的节日，可见中国人很早就十分明白这种神圣分配制度中的文化意义。宋代以来的赛社，已经是集多种社会功能于一身的信仰制度。赛社既是灾难的祈祷所，又是节日和交易场。作为国家灾难信仰制度正式允许的基层社会的信仰，赛社逐渐成了可以周期性凝聚基层社会各种力量的一种公共信仰形式。

当然，王权国家虽然无可奈何地给了民众这样一次“恩泽”，但是对于这样的众神狂欢、娱人娱神的场面还是实在不能放心。所以防止民众利用这个制度周期性地“僭越”王权神圣地位，便是整个中国封建专制国家历史上一贯坚持的一项神学原则。似乎所有的君主和他们的政治机器都在斥责“赛社”的浪费、淫祀、败坏风气，但同时又不得不让这项“恶俗”在基层社会生存下来。[11]

（二）废淫祀与灵验制度

封建专制国家历代政权废除淫祠的措施须要在这种灾难信仰制度的结构下才容易被我们理解。因为所有的政权都是一边毁淫祠，一边又在大肆封神。宋人高承《事物纪原》多记汉唐至宋国家封神之事。山岳河海，贤圣故祠都成了不断加封、改封的对象。

垂拱四年（688），武则天就曾封嵩山为“神岳天中王”，后又尊为“皇帝”；唐中宗神龙元年（705），又改封王。唐玄宗先天元年（712），封西岳华山为“金天王”；开元十三年（725），封泰山为“天齐王”；天宝五年（746），封中岳为“中天王”，南岳为“司天王”，北岳为“安天王”。北宋大中祥符元年（1008），宋真宗降诏，加封泰山“天齐王”为“仁圣天齐王”，大中祥符四年（1011），加封西岳华山“顺圣金天王”、加封中岳“中天王”为“崇圣中天王”。同年，后又加封中岳为“中天崇圣帝”、东岳“天齐仁圣帝”、南岳“司天昭圣帝”、西岳“金天顺圣帝”、北岳“安天元圣帝”。五岳封帝之后，连他们的夫人的级别也成了问题。同年十一月，真宗又降诏加封诸岳后号：分别为“东岳淑明后”、“南岳景明后”、“西岳肃明后”、“北岳靖明后”、“中岳正明后”之号。[12]

尽管这些唐宋时代的封典有道教发达的因素，但我们不能简单地将其理解为帝王佞道的表现。除了迷信的色彩，这类加封的政治意义是非常明显的，那就是王权要凌驾于其他神祇之上。

唐宋以来册封不断，到了明代，太祖朱元璋更加彻底，前朝封的神根本不算，一并废弃。洪武三年（1370）明太祖降诏：

> 岳镇海渎之封，起自唐宋。夫英灵之气，萃而为神，必受命于上帝，岂国家封号所可加？今依古定制，并去前代所封名号。五岳称东岳泰山之神，南岳衡山之神，西岳华山之神，北岳恒山之神。四海称东海之神，南海之神，西海之神，北海之神。四渎称东渎大淮之神，南渎大江之神，西渎大河之神，北渎大济之神。[13]

显然，对于封建专制国家来说，谁是最大的神，朱元璋心里很明白。明代宗对这种神圣结构更加直言不讳。景泰三年（1452）京畿被水，明代宗派人以太牢致祭于朝宗、顺正、惠通、灵显、广济等河伯之神。谕曰：

> 朕为民牧，神为河伯，皆上天所命。今河水为患，民不聊生，伊谁之责？固朕不德所致，神亦岂独辞？必使河循故道，民以为利而不以为患，然后各得其所，而附无所愧。专俟感通以慰悬切。[14]

代宗皇帝尽管是因英宗被瓦剌掠去才登基，但对自己的天命也毫不含糊。这篇祭文不像是在祈祷，倒是有点要谴责众神的味道了。神圣的王权不仅在中国传统的神祇内部要求保证至高无上的地位，就是汉魏以来新出现的僧、道系统的神祇，也不能在灾难信仰制度中出现例外。除了正规的佛教、道教的国家管理制度之外，唐宋以来的国家还在信仰领域用一套“灵验制度”把佛道二教的庙宇笼罩在王权神圣之下。

泉州本有“昭德王”庙，北宋天禧三年(1019)，泉州以“岁旱祷之有应”请封，加“显应王”号；开封城北有崔府君祠，建于北宋淳化年间，至道二年（996），晋国公主于此祈祷有验，奏请赐名为“护国显应公”。辰州有东汉伏波将军马援祠，宋咸平元年（998），当地以“水旱祈祷有应”请封，加封“新息王”号。[15]

《宋会要辑稿》记载，南宋建炎四年(1130）十月二十八日，福建路转运司奏建州崇安县“瑞严禅院”有开山扣水和尚，“凡遇水旱，乞求辄应”，乞赐“塔额、师号”，诏赐“慧应塔”为额，建炎六年（1136）加“法威大师”。[16]淳熙十三年（1186），雅州名山县智炬院甘露大师因该寺“祈祷感应”，当地奏请，赐号为“普惠大师”；同年，建宁府崇安县的“瑞应禅院”又因“雨旸祈祷感应”，加赐“法威大师”为“妙应法威慈济普照大师”。淳熙十四年（1187），怀安军云顶山惠应塔妙慧大师也因“雨旸祈祷感应”加封为“妙慧慈应大师”。[17]

这种对释、道二教以“灵验”为根据的册封制度被元、明、清三代的统治者继承下来，对基层社会的信仰形式影响深远。它的直接后果是国家权力以及国家权力的象征物直接进入灵验制度，进入了基层社会的灾难信仰系统。

清代嘉庆年间直隶巨鹿县大乘教案中记载了一件以“诰轴”治病为名的伪造御印案。

> 张九成素知散会首刁兴隆系属官家，存有祖传诰轴，伊戚王连向与刁兴隆交好，即向王连捏称家有病人，欲借刁兴隆家诰轴压邪，嘱其转借，携回家中，将清汉文“制诰之宝”“敕命之宝”用纸描出送与刘帼名。告知诳借情由，刘帼名又欲寻觅前明诰轴。[18]

“诰轴”可以像符咒语一样地祛邪治病，王权的象征物在基层社会的民众心目中竟然具有如此神奇的力量，这是统治者长期向人民灌输神道设教思想的结果。但他们可能没有想过，这种力量一旦被其他社会势力利用，同样可以掀起波澜。上面的例子中还有一点非常值得注意：刁兴隆家虽然存有诰轴，祖上是官宦家庭，但他又同时是大乘教的一个小教首。这种情况在民间秘密教门的信仰世界里并不矛盾。相反，教门信徒都知道他家的诰轴具有驱邪的魔力。在其他信徒以治病为由向他借用诰轴时，他竟然非常理解地答应了。

（三）灾难信仰制度下的官吏

地方上的灾疫是灾难信仰制度中不可忽视的一环，秦汉以来，封建专制国家行政管辖地域的扩大，对传统的灾难信仰制度也提出了新的要求。君主不可能为整个疆域内的灾害不时地检讨，地方官吏是王权派出的代表，他们的责任就更显重要了。

宋代地方官员的一份劝戒遇灾祈祷的时文，很典型地描述了灾难制度中地方官吏的职责：

> 祷祈未效，不可怠，怠则不诚矣；既效，不可矜，矜则不诚矣；不效不可愠，愠则不诚尤甚焉。未效，但当省己之未至，曰此吾志诚浅也，德薄也；既效，则感且惧曰，我何以得此也。不效，则省己当弥甚，曰吾奉职无状，神将罪我矣。盖天之水旱，犹父母之谴责也。人子见其亲声色异常，戒儆畏惕，当何如耶？幸而得雨，则喜而不敢忘敬，而不敢弛，惴惴焉，恐亲炙复我怒也。故曰仁人之事亲如事天，事天如事亲，一日祷雨于仙游山，书词自警，且以告亲友之同至祷者。[19]

可见和先秦时代的诸侯王一样，宋代的地方官在灾难面前也提倡竭诚祈祷，似乎这个法宝在

政治上永远是成功的。宋人董煨《救荒全法》中有“牧令当行二十条”，第一条就是“方旱则诚心祈祷”[20]。地方官替君主守土，官僚体制代神圣的君王管理臣民，灾难当然不仅仅是作为简单的社会职能来处理的。明代王守仁也曾表示，灾疫流行“实由令之不职，乖爱养之道，上干天和，以至于此”。[21]

在信仰制度上对地方官吏的这个要求可不是简单的愚民政策，防范地方因灾生事才是历代君主最关注的问题。而灾害时的祭祀权也是他们担心的一个政治对象。

在封建统治者看来，民间的赛社本来就是灾难信仰制度中“举国若狂”的一次渎慢神圣的聚会。当真正的集体性灾难自然灾荒在基层社会爆发时，这种力量很容易就会转变为一场神学面目的政治运动。所以基层社会的祭祀权在这种时刻往往是具有战略地位的。

乾隆十二年（1747）十一月，高宗皇帝以赛会闹得最凶的福建为例对全国颁发上谕：

> 朕闻闽省风俗尚鬼信巫，偶遇雨旸失时，遂有无籍之徒，意在敛钱肥己，因而诡称某处神佛灵应，聚众迎赛，或将神像抬之街衢，协令地方官跪拜迎送，种种恶习，殊属不经。凡地方官偶遇水旱，固当竭诚致祷神明，为民请命。岂有棍徒藉名，聚众抬神，挟制长官，因而藉名争衅，滋生事端，甚为风俗人心之害。此风断不可长。嗣后著严行禁止，倘有违犯，即照律治罪。地方官倘或慾忽从事，姑息养奸，即著该督抚参处。他省有似此恶习者，著该督抚一体办理。钦此。[22]

民间社会在灾难信仰制度下“藉灾挟官”的行为已经惹怒了皇帝，他再次把这个把戏的要害训谕给地方官吏：灾难来临，一定要率民竭诚而祷，绝不可丧失祭祀权。如有藉灾生事，照例治罪，不可蔓延。

（四）工具化的灾难信仰制度

当我们整理过这个以灾难为核心的信仰制度的种种表现之后，千万不要被历代君主“天人合一”的人文精神所迷惑，更不要相信他们对自己的“天命”或先祖有着特殊的信心。这套灾难信仰在制度方面要比信仰方面深刻得多。这是一种以垄断神权为目的的灾难解决制度，其中的秘密，早就被道破，还是尊贤重法的战国时代，大儒荀子就曾说过：

> 雩而雨，何也？曰，无何也，犹不雩而雨也。日月食而救之。天旱而雩，卜筮然后决大事，非以为得求也。以文之也。君子以为文，而百姓以为神，以为文则吉，以为神则凶也。[23]

显然，在荀子眼里，祷旱救食的仪式不过是一种文化制度而已，并不见得寄托了多少信仰。百姓以为神异，但“大人君子”们都应当清楚其中的道理。我国历史学家丁山在《中国古代宗教与神话考》中也曾指出，中国社会的宗教没有发达，只发展出一套“迎赛形式祈祷”，就和这种愚民信仰制度有关[24]。

此后，在“灾异论”最发达的东汉时期，王充又揭露了这套制度的虚伪一面：

> 夫世乱民逆，国之危殆，系于上天，贤君之德，不能消却。《诗》道周宣王遭大旱矣。《诗》曰：“周余黎民，靡有孑遗”。言无有可遗一人不被害者。宣王贤者，嫌于德微。仁惠盛者，莫过尧汤。尧遭洪水，汤遭大旱。水旱灾害之甚者也。而二圣逢之。岂二圣政之所致哉？天地历数当然也。以尧汤之水旱，准百王之灾害，非德所致。非德所致，则福佑非德所为也。贤君之治国也，犹慈父之治家，慈父耐平教明令，耐使子孙皆为孝善。是家兴也。[25]
>
> 同一卷：
>
> 案谷成败，自有年岁，年岁水旱，五谷不成。非政所致，时数然也。必谓水旱之所致，不能为政者，莫过桀纣，桀纣之时，宜常水旱，案桀纣之时，无饥耗之灾，灾至自有数。[26]

王充的骨子里，是一套对东汉士族政治持悲观态度的理论，所以，对于他的宏论，统治者一向没有特别的好感。经历了汉代灾异制度的种种试验，后来的历代统治者似乎已经很熟练地领会了这套灾难信仰制度的精髓。表面上谁也没有撕破这张天人感应的纸，但实际上，荀子所说的“君子以为文，百姓以为神”的原则得到了前所未有的贯彻。“灾难信仰”或者说“灾异论”已经要沦为一套“灾异工具论”。

唐代的政治中心是历史上的旱灾多发区，关中大旱时，帝王往往不得不避食东都，但其中也不乏精彩表演。开成四年（839年），唐文宗李昂临旱忧虑。宰臣等又搬出荀卿、张衡的那套理论，上奏曰："水旱时数使然，乞不过劳圣虑"。但这种安慰马上受到批评：

> 朕为人主，无德及天下，致兹旱灾，又谪见于天。若三日不雨，当退归南内，更选贤明以主天下。宰臣呜咽流涕，各请策免。[27]

从史书上看，这次集体修省确实有效，据说在群臣痛哭的当夜，关中地区就"大雨霑霈"。如果刚巧没有雨的话，这种修省可能还会继续下去。像《诗经》云汉篇说的那样，纵使上天不眷顾，也不敢不竭诚祈祷。

这样的例子在历史上不断重演。明朝永乐七年（1409）六月，明成祖朱棣为各郡县上奏水旱甚不安宁。右通政马麟上奏："水旱出于天数，尧汤之世所不免，今间一二处有之，不至大害"。当然他得到的也是一通批评："尔此言不学故也。《洪范》'恒雨'、'恒旸'皆本人事不修。朕与卿等皆当修省，更须择贤守令，守令贤则下民安；民安于下则天应于上。麟言岂识天人感应之理？"[28]马麟拍马屁不成，反而被斥责为觉悟不高、不学无术。值得我们注意的是，这种玩弄灾难信仰制度的艺术，一直是作为一个"明主"所必备的条件而受到儒家历史观的赞扬。清代的雍正皇帝就是在这些赞扬下，把灾难信仰制度利用到登峰造极的地步。根据现代学者的研究，雍正是应用灾难信仰制度最有手腕的一位皇帝[29]。在雍正统治时期，举凡官吏升降、铲除异己、平息民怨、甚至杀人泄愤都可以在灾难信仰制度中找到根据，而且应用频繁，大搞神道设教，传统的灾难信仰制度在他那里已经大大被引申。他曾讲过："凡祸福灾祥皆由于人事之感召，而天本无心也，即如地方之水旱灾荒必有所自，或由于朝廷政事之阙失，或由于臣工职事之乖张，或由有司教令之烦苛，或由于民间风俗之浇薄，数者之一皆足以干天和而招沴戾。"[30]

可见，到雍正皇帝这里，不仅是皇帝和他的官吏才会感应上天、引发灾变。朝廷政事、臣工职事、有司教令、民间风俗中任何一项出了问题，都可以引发天灾。也就是说，灾害发生时，其中任何一项都可以拿来开刀。至此，灾难信仰制度已经完全被统治者玩弄于股掌之间，沦为虚伪残暴的工具。而这项制度最初附带的平衡政治关系的功能也完全变成了虚伪的词藻。

灾难信仰制度产生的根本原因，在于早期国家的生产基础存在着无法克服的技术障碍。而这个问题是前技术革命时代无法解决的社会问题，实际上就是越来越集中的王权国家无法解决其不断扩大的国家职能问题，这就为整个灾难信仰制度预设了一个文化隐患。

在几千年灾难信仰制度的影响之下，王权不断抑制并整合其他系统的神祇，而且直接走向基层社会的灵验制度，成了基层社会广泛认同的神圣，连它的象征物也变成解救灾难的灵符。但是，王权神话不断延伸的隐喻会破坏这个制度的结构平衡，也将暴露出这个制度潜藏的弱点—— 这个结构成了只能允许一个经营者存在的领域。如果另一个经营者进入这个领域的话，皇权以及它的象征物可能都会成为这个竞争者的一项业务。而秘密教门恰恰是这种灾难制度信仰结构中的另一个经营者。

三、教门内部的"灾难"神话

明清秘密教门内部有一种非常特殊的源起神话，主要讲述教主创教缘由和神异。有的时候，教外的人也会记录到一些有关的传说，存留在私家笔记小说中。许多研究者都注意到这个问题，也由此提出了一些解读这些神话故事的不同方案[31]。

清代采衡子的笔记《虫鸣漫录》，记载了道光二十七年江西长宁县斋教谢嗣奉起事案，事件平息后，被捕的信徒供出一个关于罗祖的传说：

> 前明正德时，有罗姓者，奉佛甚虔，茹斋持戒，而不祝发，居室生子，无异平民……从者颇众，散处齐鲁间。有司惧其摇惑，执而系之狱。适大旱，赤地千里，祈祷无验，罗自言能致雨，大吏奏请暂释，试其术。罗至海滨，望洋诵咒，不三日大雨如注，槁禾尽甦。民竞为请命，乃不复系狱，

纵之使归，数年病殁。[32]

较早注意到这则神话的是傅衣凌先生。[33]韩秉方先生在《中国民间宗教史》中也提到了这则传说，但主要是希望通过神话寻找历史。他推断这可能是罗祖因传教受过官方迫害的痕迹。[34]罗祖是否受到过官方的迫害不是本文要推测的问题。值得注意的是，这则神话并不是罗祖嫡系的教门内部传说，它是斋教系统龙华教(姚门教)的一个内部传说，罗祖传说在浙江、福建的教门运动中已经历了几次重新创造，成了龙华教信徒需要塑造成的形象。这个神话传说表达了秘密教门信仰中的一个信念：罗祖因为在社会上的影响引起了官府的警觉被抓入狱，但在灾难面前，官方又不得不请出他来救难。这个传说的主题有一个关键所在：本来是官府应当担当的职责，却"祈祷无验"，只有教门的罗祖才可以解救此难。不过，这个传说的结果似乎是喜剧性的——获救的人民为罗祖请命，罗祖也因此获得了自由。

江南斋教还有关于罗祖稍微"正式"些的一个神话，情节也更丰满，流传也更广。至迟在1858年之前，英国伦敦宣教会(London Missionary Society)传教士、汉学家艾约瑟(Joseph Edkins)就曾注意到这个神话，并根据他收集到的经卷，为英国皇家亚洲学中国学会的会议撰写了一篇论文。[35]罗祖这个神话，事载《三祖行脚因由宝卷》，现存光绪元年的一个很好的重刻本，上题"康熙二十一年岁次壬戌菊日吉旦灵山正派嗣法耻眷越山华川道人济阳普法辑梓"。[36]该经第一部分就是罗祖的故事：

罗祖是山东莱州即墨县人氏，曾在北京当军丁，因为思虑生死大事，后把军丁退了，昼夜举念弥陀佛。时逢外国十万八千红毛鞑子在北京城下厮杀，朝廷损了很多兵马。危难之际，锦衣卫总都夜梦一位"真人"护佑。天明后，他命众军手执五分真香，沿路寻找，遇到罗祖修炼，"一身紫气腾腾，毫光显现"。总都忙去恳求罗祖前敌助阵，罗祖推辞不过，不得已率军去退番兵。阵前，罗祖张弓搭箭，望空连射三箭，三朵莲花自空而降。番兵看见，以为上界神灵拥护，不敢再战，竟然被惊得退了兵。君王听到一个民人有此等神通，心生惧怕，宣罗祖来问。罗祖作答：

> 我吃圣上俸禄，盖当出力助王，总都拿五分真香，祷告上天当空护我，以此感得江山万代福力扶持，退了番兵。[37]

尽管罗祖把神通归于君上万代之福泽，但还是没有平息君王的嫉恨。他令罗祖当堂射箭，发现果有神异，便要问斩。但法场上钢刀自断，无奈将罗祖下狱，并吩咐长枷铁锁，断了水饭，要把他活活饿死。罗祖狱中感喟不已，忽然顿悟。他要留下真经，替佛祖行教。牢官将此事告知公公张永，并称罗祖早晚身上五色霞光显现，神异非凡。张公公闻讯，来牢中参拜罗祖，并立誓表示"心地永不忘恩，若有毁斋破戒、泄漏佛法，当时身化血光"。他按罗祖之请，从五台山把罗祖的两弟子接到狱中，听罗祖口述，记成真经《五部六册》。张公公邀魏国公和党尚书一同为真经作证，上本君王，奏称罗祖修行办道，没有谋逆之意，《五部六册》果是真经，党、魏二臣愿以身家性命担保。皇帝又提罗祖，许诺如能将经文从头背出，一字不差，就替他颁行天下。但罗祖一字不差背诵之后，却又引得君王嫉恨，又将罗祖发回牢狱，永禁其身。

不久，国家又遇有事端，西域七个番僧进贡了一尊铜佛，要朝廷讲明其中的"机关"，如果参不透的话，就要把北京转让给番国，还要明朝尊番国为上邦。国难当头，君王无奈，只好又请罗祖来退番僧。罗祖当堂讲法，七个番僧折服倾倒，低头下拜，皈依罗祖，求问安身立命之法，并发下誓愿，"若有背义忘恩，泄漏佛法、开斋犯戒，当时身化血水"。[38]这个故事终于以喜剧告终：君王不得已，封罗祖为"无为宗师"，《五部六册》开刻印版，并赐御制龙牌，颁行天下。

罗祖屡次解救国家灾难的情节是中国民间文学中经常出现的文化主题。国家制度为了解决灾难请出了各种神灵的信仰在民间文化的很多方面都留下了深深的印记。从上面这则故事描述的情节看来，秘密教门信仰对这种"索鬼神"的灾难信仰制度背后的权力关系有很明确的认识。而且在教门信仰中，他们的"祖师"就是要解救连神圣王朝都无能为力的灾难。当然，秘密教门也一厢情愿地表示他们和神圣王朝的权力并不冲突，"护法龙牌"就是这种追求的最好象征。

不过，伪造"龙牌"和编造皆大欢喜的结局，

并不能化解秘密教门和国家权力之间的紧张关系。尽管大部分秘密教门生存在国家神圣制度的空隙与模糊当中，但任何教门的扩张都无疑会引起这个结构新的紧张。

清代华北地区的八卦教内部也有一个著名的源起神话。这个神话在八卦教的离卦教、以及离卦教演化出来的圣贤道、九宫道等教门中都有传播，民国时期，连其他系统的教门也很熟悉它的情节。[39]

这则神话说的是八卦教教主李廷玉和他的八大弟子助清朝退吴三桂的故事。记录这个神话的主要史料见于《浩然纲纪》、《未来保命注解说明真经》和《华北宗教年鉴》。此外，还有研究者发现离卦教系统一种同治年间"残经"，内容类似九宫道《根本经》，可能保存了李廷玉故事的早期版本。[40]

它的基本情节是李廷玉十二岁得无生老母点化，十五岁到了曹县，后到郭家楼收下姬、郜、郭、张、王、陈、柳、邱八大弟子，分九宫八卦预备收元。顺治年间，吴三桂造反，清朝无人可挡，挂出皇榜招选能人。李廷玉师徒九人揭了皇榜，领兵迎战吴三桂。阵上李廷玉告诉吴三桂，清人入主中原是天意，不可违抗。直到二百年后同治年，才该吴王下凡。[41]吴三桂见李廷玉道破天机，非常折服，遂拜李廷玉为师，罢兵不战。李廷玉师徒得胜回朝，成了功臣。顺治皇帝要封赏李廷玉官爵，但李只愿专心办道，于是顺治赏赐大寺一座，并盖"说法亭"，专供李廷玉讲经论道。李廷玉就此大开法门，大道普传十三行省。但好景不长，李廷玉有一弟子洪亮在朝为官，得罪了奸臣苏三(也有经卷称薛三)和八王。二奸臣进谗言陷害，说其李廷玉徒众广布，易生反心。康熙皇帝听信谗言，安排苏三和八王在"说法亭"设下毒酒宴，要害李廷玉师徒。廷玉师徒三皈五戒，不饮荤酒，两奸臣干脆逼其饮毒自尽，不然就要动手杀人。李廷玉不禁悲痛，运气出神上天，问了无生老母，才知原是命该归位。师徒九人，八人饮鸩归天，只留下郜文生分身逃出，秘密传道，存下消息，以待二百年后再"收元了道"。

秘密教门研究者历来对这个神话传说非常重视，不少学者通过对比历史档案，来探索这个神话是否有真实历史的投影。另外，学术界对李廷玉神话究竟暗喻何人也一直有不同看法[42]。但是，如果我们在灾难信仰制度的结构下看待这个神话的情节，它与其他教门内部神话之间则处于统一的传统。离卦教神话强调的是，教主李廷玉所解救的危难正是国家都不能解决的灾难，他们的教门自然也就成了一个超越国家制度庇护能力的"灾难解决系统"。

其他秘密教门系统内部也流传有类似的神话故事，都是以解决灾难的方式，不同程度地表达了类似的象征意义。天地门(一炷香教)内部有董四海麦场划圈止雨收李秀真传道的故事[43]；西大乘教有吕菩萨化疯婆救驾的故事；悟明教有悟明祖度化皇帝的故事；九宫道内部有李向善度化慈禧太后的故事[44]，等等。

沿着我们前面展开的"灾难信仰制度"表现出的权力逻辑关系，这些教门内部神话显然都可以在我们的假说中得到理解，也可以在我们勾勒出的社会文化权力网络中的找到位置。从中可以看出，秘密教门渊源神话的灾难情节基本上都包括这样四个部分："灾难的发生"——"国家职能的不足和失败"——"教门的神迹和成功拯救"——"国家暴力的出场"。

对于教门内部的信徒来说，这种灾难神话的主题解释了为什么他们的教门总是受到国家制度的打击和压迫，同时也暗示出他们的生存空间就是国家权力在社会职能方面失败的地方。但更重要的是，这种神话强调了秘密教门存在的合理性和正义性。他们解灾救难，神通广大，应当拥有社会权力，而且在历经磨难之后，将终成正果——或者是王朝权力的认可，拥有了和王权联姻的"护道榜文"；或者只是因为"气运"未至、天数不到，暂时退回到命运观和预言传统上，等待新的历史时刻。

我们已经无法彻底了解明清时代这样的神话究竟是在信徒中如何被传播利用的。但是，这种神话确有其深刻的象征意义。《明实录》中就有这样一个记载，正统十四年(1449)，明英宗冒然迎敌，不敌瓦剌蒙古，土木堡一役，被也先掠去。但几乎就在同时，宣化驻军中的秘密教门信徒就在传播一种神话：戍卒孟普原梦里见

了玉皇大帝和释迦佛，玉帝和佛祖都对他说，他就是紫微星下凡，此刻应当登基称帝，方可灭瓦剌也先[45]。

---

①曹新宇:《清代山西的粮食贩运路线》,《中国历史地理论丛》1998 年第二期。

②《周礼注疏》卷十，地官司徒，大司徒,《十三经注疏》上,(四库本)，浙江古籍出版社，1997 年，第 706 页。

③④朱熹注《诗经集传》，卷七，第 143 页，北京，中国书店，1985 年。

⑤西周的政治中心处于黄河中游的副热带高压区，持续大旱灾往往对传统农业社会薄弱的社会生态链造成致命影响，也可以说是当时常态社会中最大的灾难，这种状况直到在近代交通革命之前没有大的改变。

⑥有益于民的神 ，往往指那些古代传说中的各种文化分工的氏族始祖，参见"群公先正"条疏证，朱熹注:《诗经集传》，第 143 页。

⑦秦废分封，置郡县后，诸侯的祭祀职责为郡守代替。尽管郡守的祭祀并不那么独立，除了守土一方之外，还要对君王直接负责，不过对照先秦时代的灾难信仰制度，整个传统农业中国这一方面上还是有相当惊人的继承性的。

⑧姜伯勤:《论高昌胡天与敦煌祆寺》，载《世界宗教研究》，1993 年第 1 期，第 6 页。

⑨⑫⑮(宋)高承:《事物纪原》，许沛藻点校，卷八,《赛神》；卷二；卷二。

⑩《礼记·杂记》下,《十三经注疏》，浙江古籍出版社，第 1567 页。

⑪至少从宋代以来，基层社会的赛社在仪式上的'僭越'就一直引起历代政权的警惕。这种仪式的发达和商品经济的不断发展有关，经济活跃的地区的祈赛仪式就趋向更加奢侈。尽管历代政权都强调禁止赛社仪式中僭越王权的神圣仪式，但总的来说，当局还是对赛社采取了制度性的宽容态度。参见《明律集解附例》卷十一，礼律，祭祀，光绪二十四年重刊，台湾成文，影印本。

⑬《明史》礼志三。参见王景琳:《鬼神的魔力》，北京：三联书店，1992 年。

⑭明《英宗实录》卷二二零，景泰三年九月辛卯。

⑯⑰(清)徐松 辑《宋会要辑稿》，第二零零册，卷三九三一，道释一。北京：中华书局，1957 年。

⑱《录副奏折》嘉庆十七年六月二十六日直隶总督温承惠奏折。

⑲(清)王稼门:《荒政摘要》，道光十四年(1834)刊。

⑳㉑(清)汪志伊:《荒政辑要》道光二十九年(1849)刊，卷首《纲目》；卷八《防范》。

㉒(清)杨西明:《灾赈全书》，卷二,《籍灾生事》。

㉓荀况:《荀子》卷十一,《天论》，上海古籍出版社(诸子百家丛书)，1989 年，第 96、99 页。

㉔丁山:《中国古代宗教与神话考》，上海龙门联合书局出版，科学出版社发行，1961 年，第 542- 543 页。

㉕㉖王充《论衡》第十七卷《治期》，上海古籍出版社，1990 年，第 173 页；第 174 页。

㉗《旧唐书》,《文宗本纪》。

㉘明《太宗实录》，卷九三，永乐七年六月戊辰。

㉙杨乃济冯佐哲《雍正帝的祥瑞——关于天人感应说辨析》，中国社会科学院历史研究所清史研究室编:《清史论丛》第 5 辑，北京：中华书局，1994 年，第 192- 220 页。

㉚《内阁上谕底册》，雍正八年七月初一日上谕，转引自杨乃济、冯佐哲《雍正帝的祥瑞——关于天人感应说辨析》，前揭书，第 212 页。

㉛参见 Barend J. Ter Haar: Ritual and Mythology of the Chinese Triads: Creating an Identity, Leiden: Brill 1998；孔祥涛:《论八卦教的历史神话》,《民间宗教》第 3 辑，第 219- 220 页；《论八卦教历史神话——李廷玉故事》,《民间宗教》第 3 辑，第 201- 225 页；《清代民间教门起事浅析》,《晋阳学刊》1996 年第 5 期。

㉜(清)采蘅子:《虫名漫录》，卷一。

㉝傅衣凌:《清乾隆福建吃老官斋匪滋事考》，载《福建文化季刊》第 1 卷，1942 年第 4 期。

㉞马西沙韩秉方:《中国民间宗教史》，第 171 页。

㉟见 de Groot, J. J. M. 1903 Sectarianism and Religious Persecution in China Amsterdam: Johannes Muller. 192 - 193.

㊱张希舜等主编:《宝卷初集》，第 4 册，太原：山西人民出版社，1994 年，第 129- 371 页。

㊲㊳《三祖行脚因由宝卷》,《山东初度——罗祖行脚宝卷》，见《宝卷初集》，第 4 册，第 148 页；第 178 页。

㊴孚中:《一贯道发展史》，台北：正一善书出版社，1999 年，第 697- 701 页。

㊵㊶孔思孟:《论八卦教历史神话——李廷玉故事》载《民间宗教》第 2 辑，第 208 页；第 202 页。

㊷路遥先生倾向认为李廷玉神话影射的是离卦教刘功"二立江山"(见《关于八卦教内部的一个传说》，载《世界宗教研究》1994 年第 3 期，第 52- 62 页)；孔祥涛的研究则认为传说中李廷玉就是八卦教教首刘佐臣(见《论八卦教历史神话—李廷玉故事》，载《民间宗教》第 3 辑，第 201- 225 页)。

㊸路遥:《山东民间秘密教门》，北京：当代中国出版社，2000 年，第 10- 11 页。

㊹《立世宝卷》(抄本)，见《宝卷初集》第 20 册，第 1- 20 页。

㊺明《英宗实录》卷一八六，正统十四年十二月庚戌。